

**“... QUE CADA HOMBRE RECONOZCA AL OTRO COMO SU IGUAL”.  
EL RECONOCIMIENTO COMO “LEY NATURAL” EN HOBBS**

“... That every man acknowledge other for his equal.”  
Acknowledgement as “natural law” by Hobbes

Carlos Emel Rendón

Universidad Nacional de Colombia-Sede Medellín

[crendona@unal.edu.co](mailto:crendona@unal.edu.co)

**RESUMEN**

Este artículo se ocupa de la doctrina del reconocimiento que Hobbes dejó claramente insinuada a lo largo de sus escritos políticos. Para ello, aborda la exposición sistemática del canon de “leyes naturales” que elaborara Hobbes en obras como *Elementos de Derecho Natural y Político*, *Tratado sobre el Ciudadano y Leviatán*. Nuestra tesis de fondo es que la exposición de estas leyes, llamadas también por Hobbes “leyes morales”, lleva al autor a postular la idea de que la “igualdad natural” de los hombres, por la cual entiende la igualdad de derechos, no ya la igualdad de poder, solo se ve asegurada en la medida en que los individuos se reconozcan intersubjetivamente como portadores de los mismos derechos que, en tanto que hombres, les pertenecen. La tesis señalada pretende evidenciar que, contrario a lo que expone la lectura tradicional de Hobbes, que se concentra en la índole absolutista del poder, Hobbes remonta la posibilidad misma de la vida civil y política, no ya a mediación del Estado absoluto y su poder coercitivo, sino al reconocimiento intersubjetivo de los derechos, el cual obtiene su fuerza normativa de la conciencia moral de cada hombre. Este artículo se propone mostrar que con su postulado Hobbes logra esbozar una protomoral del reconocimiento que repercutiría en el discurso filosófico de la modernidad. Este propósito es uno con el de mostrar las dificultades, las tensiones y los límites del planteamiento hobbesiano.

**PALABRAS CLAVE**

*Reconocimiento, igualdad, ley, derecho, moral, autonomía, estado.*

**ABSTRACT**

This paper deals with the doctrine of recognition that Hobbes clearly implied throughout his political writings. To this end, it deals with the systematic exposition of the canon of "natural laws" that Hobbes elaborated in works such as *Elements of Natural and Political Law*, *Treatise on the Citizen and the Leviathan*. Our underlying thesis is that the exposition of these laws, also called "moral laws" by Hobbes, leads the author to postulate the idea that the "natural equality" of men, by which he understands equality of rights, not equality of power, is only assured to the extent that individuals are intersubjectively recognized as bearers of the same rights that, as men, belong to them. This thesis seeks to show that, contrary to the traditional reading of Hobbes, which concentrates on the absolutist nature of power, Hobbes traces the very possibility of civil and political life, not to the mediation of the absolute State and its coercive power, but to the intersubjective recognition of rights, which obtains its normative force from the moral conscience of each man. The present article intends to show that with its postulate, Hobbes manages to outline a protomoral of recognition, which would not remain without repercussion in the philosophical discourse of modernity. This purpose is one with the one to show the difficulties, the tensions and the limits of the Hobbesian approach.

**KEYWORDS**

*Acknowledgement, recognition, equality, law, right, moral, autonomy, state.*

“... QUE CADA HOMBRE RECONOZCA AL OTRO COMO SU IGUAL”.  
EL RECONOCIMIENTO COMO “LEY NATURAL” EN HOBBS

La filosofía política de Thomas Hobbes representa el punto de partida en la reflexión teórica moderna sobre el problema del reconocimiento. Este carácter pionero de su concepto de reconocimiento se debe no solo al hecho de haber empleado reiterada y sistemáticamente este concepto en sus diferentes escritos políticos sino también al hecho de haber considerado el reconocimiento, concretamente: el reconocimiento de “igualdad natural” de los individuos en “derechos” como condición de su coexistencia pacífica entre sí o en el Estado. Su concepto de reconocimiento parece poner así coto a las implicaciones negativas que, en el ámbito político, derivan de su concepción antropológica propiamente dicha. Pues la defensa de la igualdad natural o de derechos<sup>1</sup> entre los hombres, que comporta una confrontación con la filosofía política de Aristóteles, demuestra que para Hobbes no son las implicaciones inherentes a su teoría del estado de naturaleza las únicas que determinan su visión del Estado y el poder político en general: la concepción básica del hombre como un ser dominado por el “apetito” y, en esa medida, sometido al egoísmo y

---

<sup>1</sup> El que Hobbes asuma frente a Aristóteles, como veremos a lo largo de este trabajo, una defensa radical de la igualdad natural no excluye el que su concepción de la igualdad esté en la base y, a la vez, explique la “contradicción” que se sigue del “derecho de cada uno con respecto a todas las cosas” (Lev, cap. XIV): esta igualdad como “derechos de todos a todo” (Hobbes, 1999, p. 19) es, como se sabe, causa de la “guerra de todos contra todos” (Hobbes, 2006, p. 106). En esa medida, cabe hablar de una significación negativa de la idea de igualdad en Hobbes: por un lado, ella —como derecho de todos a todo— se muestra en sí misma como aporética; por otro, en tanto expresión de igual capacidad de “poder” es causa del estado de la “guerra de todos contra todos” que caracteriza al llamado “estado de naturaleza”. Pero precisamente —tal es parte de la tesis de este trabajo— contra esta concepción negativa de la igualdad natural se dirige la idea hobbesiana de reconocimiento: pues en la medida en que los derechos naturales sean reconocidos o respetados por todo hombre como leyes naturales, esto es, como leyes impuestas por la razón, o ya sea que se los asegure por el Estado, la igualdad reconocida se convierte en fundamento de la paz y la seguridad, es decir, de la “sociedad”.

arrastrado por un vano sentimiento de superioridad (vanagloria) a una confrontación a muerte con sus semejantes, marca una tensión con la concepción del reconocimiento de los derechos naturales en la que se explicita la necesidad de racionalizar, por vía de la observancia de la ley natural o del poder del Estado, las pretensiones de los individuos a ser reconocidos como sujetos de derechos inalienables y posibilitadores no solo de su conservación sino también de su autodeterminación.

Una lectura atenta de lo que podría considerarse el “canon de las leyes naturales” —canon que Hobbes reproduce una y otra vez en sus diferentes escritos— advierte sin dificultad la insistencia de Hobbes, insistencia que, tanto por el contexto como por el contenido que ella despliega, podría considerarse como “sistemática”.<sup>2</sup> Esta sistematicidad en el tratamiento del problema obliga al lector no del todo contaminado por la ya estereotipada interpretación de Hobbes como un pensador en el que “los contenidos liberales del derecho natural se inmolan a la forma absolutista de su sancionamiento” (Habermas, 2002, p. 73) a plantearse la cuestión de si lo que cabe llamar “liberalismo” en Hobbes no será algo relacionado esencialmente con la postulación, de cuño inconfundiblemente moderno, de una teoría del reconocimiento intersubjetivo inspirada en una visión moral del fenómeno del reconocimiento y no, o al menos no exclusivamente, en la visión jurídica o política de la realización de los derechos individuales. La insistencia de

---

<sup>2</sup> Tanto en el *Tratado sobre el ciudadano* como en el *Leviatán* la exposición del canon de las leyes naturales se cumple bajo el título “De las demás leyes naturales” (Hobbes, 1999, p. 31) y “De Otras Leyes de la Naturaleza” (Hobbes, 2006, p. 118). En ambos casos la exposición sigue a los capítulos en que Hobbes aborda las leyes naturales acerca de los “contratos”, esto es, capítulos II y XIV, respectivamente. Asimismo, en el caso del primer escrito político de Hobbes, *Elementos de Derecho Natural y Político*, el tema se aborda en el contexto del capítulo dedicado a las leyes naturales (Hobbes, 2005, p. 192), inmediatamente después del capítulo en el que, entre otros tópicos, el autor se ocupa de leyes naturales como los “pactos” (Hobbes, 2005, p. 185). Interesante es, además, el hecho de que Hobbes habla de una “deducción” (Hobbes, 2006, p. 129), como método para obtener (a priori) las leyes naturales de la “razón natural” o “conciencia”.

Hobbes en considerar el reconocimiento de los otros como semejantes, esto es, iguales, por un lado, y la insistencia en postular la obligación moral (en el “fuero interno”) de tal reconocimiento, por el otro, permitiría dar una respuesta afirmativa a la cuestión que se plantea el lector no contaminado. Precisamente por ello, en este trabajo trataremos de justificar esta respuesta, acogiendo para ello la insistencia sistemática de Hobbes.

Para hacer justicia a las intuiciones hobbesianas en la formulación de lo que aquí consideramos una “protomoral” del reconocimiento deberá tenerse en cuenta que su uso de este concepto, tanto en su versión latina como inglesa, denota una comprensión del mismo en la que se evidencia el rendimiento práctico-normativo que llegaría a tener la formulación posterior de la teoría del reconocimiento: ya en el uso que hace Hobbes por primera vez en la historia de la filosofía moderna de la expresión latina *agnoscere* (“reconocer”) en *El Ciudadano* (que él mismo traduce con la expresión inglesa “to acknowledge”), el filósofo acuña con ella, en gran medida, la idea del reconocimiento como el tipo de relación intersubjetiva en la que individuos se confirman recíprocamente en su autonomía e individualidad por la vía del respeto a los derechos que intuyen como constitutivos de su respectiva identidad. Esto no significa atribuir a Hobbes, por supuesto, una teoría del reconocimiento interesada en la cuestión de la identidad individual: significa, simplemente, rescatar en su noción del reconocimiento como “ley moral” la idea seminal de que la realización social y política del individuo está mediada por el reconocimiento de lo que este entiende como derechos constitutivos de su conservación física, su bienestar y su libertad. Aunque se pudiera poner en duda el que Hobbes haya logrado desarrollar esta intuición fundamental en el conjunto de su teoría política y, sobre todo, en el ámbito específico de su teoría del Estado, resulta difícil ignorar que su uso pionero del término, lo mismo que la exposición de su contenido,

lograron asegurar el potencial moral que con el transcurso del tiempo llegarían a explotar otros autores<sup>3</sup>.

Tal potencial parece advertirlo Hobbes en el hecho de que reconocer a nuestro semejante como igual es una “virtud” que, como tal, pertenece a la “disposición del ánimo” del individuo, y, en esa medida, está anclada en y mandada por su “conciencia”. Para el filósofo inglés, el que los individuos se reconozcan como iguales en derechos es expresión del *ethos* moral que permitiría identificar a una sociedad como “justa” o “equitativa”. Ciertamente, Hobbes no se hace ilusiones respecto al hecho de que los hombres, movidos por su sola conciencia, traten a su semejante como igual. Y este escepticismo es el que está en la base de su concepción de las “leyes civiles” como instancias que complementan o hacen cumplir las leyes naturales o morales. Según ello, cabría advertir en Hobbes una especie de subsunción o, como diría Hegel, de superación de la moralidad en la institucionalidad (Estado), con lo que el componente moral de su teoría política se vería seriamente afectado. Sin embargo, su concepción del reconocimiento como ley moral —lo mismo vale para su concepción de las “demás leyes naturales”— opera en su filosofía política como una instancia normativa insuperable, dado que su legitimidad ve garantizada para Hobbes en virtud de lo que es la esencia misma de las “leyes naturales: “son, dice Hobbes (1999), inmutables y eternas” (p. 41).<sup>4</sup> La cuestión que acaso aquí podría plantearse, a saber, la de

---

<sup>3</sup> Como se sabe, Axel Honneth es, entre los autores contemporáneos, el que más ha hecho valer la significación moral del reconocimiento para fines de la comprensión de la autorrealización individual. Con todo, no hay indicio de que en su planteamiento reconozca a Hobbes esta intuición pionera. Cf. Honneth (1992; 2018).

<sup>4</sup> Frente a este carácter de las leyes naturales o morales Hobbes destaca el carácter temporal y cambiante de las leyes civiles, no, por cierto, como si esto fuese una debilidad de la ley civil como tal, sino en razón de la naturaleza cambiante de las circunstancias, las acciones y, en suma, las visiones de lo “justo”. Pero “las virtudes” jamás podrán ser cambiadas o abrogadas por la ley civil. Cf. Hobbes (1999, p. 41; 2006, p. 130). Por lo demás, para Hobbes las leyes naturales mismas encierran la totalidad de las condiciones morales que hacen posible la vida en sociedad. De ellas dice que “imponen la paz como medio de conservación de las multitudes humanas” (Hobbes, 2006, p. 15).

si la idea de una ley natural así concebida no conduce, después de todo, tensión con la “ley civil” en el pensamiento de Hobbes, es secundaria frente a la cuestión de si en Hobbes la filosofía moral se insinúa como un fundamento de su filosofía política como tal: a nuestro juicio, es, efectivamente, lo que se puede afirmar, efectivamente, de su filosofía moral, si se atiende al papel que tanto en el ámbito de la problemática del estado de naturaleza como en el de la “vida civil” juega invariablemente su doctrina de las leyes naturales como leyes morales, y su apelación a la “conciencia” como máxima instancia de su validez.<sup>5</sup>

Sobre el trasfondo de lo dicho hasta aquí queremos defender la tesis de que, al postular el reconocimiento a los derechos del semejante como una “ley moral”, Hobbes erige un ideal moral que plantea la autorrealización moral del individuo, esto es, su realización como sujetos de derechos, en términos de una experiencia lograda de reconocimiento por parte de sus semejantes. La tesis enunciada descansa sobre la convicción de que aquel ideal no pierde su rendimiento teórico en el ámbito de la “vida civil” o del Estado, ya que la “ley natural”, la “moralidad”, sigue presente e inmutable en el medio cambiante de la vida y las circunstancias políticas. La finalidad de nuestro trabajo es mostrar en qué medida este rendimiento contiene el potencial moral —poco advertido— que permite ver en la teoría política de Hobbes una “protomoral” del reconocimiento y, en esa medida, el fundamento del discurso y la reflexión modernas sobre esta temática.

Para tal fin intentaremos, en primer lugar, una ligera exposición de los rasgos fundamentales de la doctrina hobbesiana de la igualdad natural (I); a continuación abordaremos la relación entre esta doctrina y la idea del reconocimiento en el contexto de

---

<sup>5</sup> La justificación de esta respuesta obligaría, como bien puede advertirse, a un tratamiento aparte de esta cuestión. Pues dicho tratamiento no podría contentarse con la reconstrucción del canon moral que representan las leyes naturales, sino que tendría que dar cuenta del ideal moral que, en sí mismas y en su relación, se configura en tal canon, así como sopesar la validez práctica-normativa de tal ideal a la luz de la antropología negativa que subyace en la teoría política de Hobbes.

los diversos cánones o catálogos de las leyes naturales (II); en un tercer paso intentamos esbozar los contornos básicos de lo que consideramos la ‘protomoral’ del reconocimiento en Hobbes (III), para, finalmente, a manera de conclusión, determinar los límites y los alcances que, respecto de sus sucesores en esta temática, presenta la reflexión hobbesiana sobre el reconocimiento (IV).

## I

El concepto hobbesiano de igualdad contiene una serie de distinciones internas que están en la base de la exposición crítica que hace Hobbes de los tipos de conductas o comportamientos que amenazan el principio de la igualdad. Entendido en el conjunto de tales distinciones, el concepto de igualdad alude, básicamente, 1) a la igualdad en facultades físicas o corporales y mentales (Hobbes, 1999, p.17; 2006, p. 100), 2) a la igualdad en la capacidad o “poder” de dar muerte al otro (Hobbes, 1999, p.17; 2006, p. 100; 2005, p. 170); 3) a la igualdad de derechos en orden a la conservación de la vida y la paz (Hobbes, 1999, p. 37). Tomadas por separado, estas distinciones conciernen, respectivamente, al estado general de desconfianza y miedo mutuo que domina la vida del hombre fuera de toda sociedad, o “estado de naturaleza”; al poder o capacidad que cada hombre tiene, en aquel estado, de matar al otro o dominar sobre él; y, finalmente, a esa especie de virtud que es la “modestia” o “humildad”, y que consiste en no atribuirse a sí mismo más derechos o ventajas que a los demás. Mientras que los dos primeros sentidos son pensados por Hobbes en el contexto específico de las relaciones o determinaciones *negativas* propias del “estado de naturaleza”<sup>6</sup>, el tercero hace parte, propiamente, de una concepción *positiva* de la igualdad natural,

---

<sup>6</sup> Para un estudio amplio de este tema en Hobbes, véase: Eggers (2008, p. 9 y ss.). Ricoeur (2006) define la idea hobbesiana del estado de naturaleza como una “teoría del desconocimiento originario”. Ricoeur (p. 208).

en la medida en que se la entiende no ya en términos de *poder*, sino en términos de *derecho*.<sup>7</sup>

Ahora bien, al suponer de entrada la igualdad natural de los hombres en lo relativo a sus fuerzas físicas y mentales, así como en lo concerniente a la capacidad de dar muerte a su contrario, aunque sea el más fuerte, Hobbes no deja de precisar las causas que llevan, en el estado de naturaleza, a destruir esta igualdad y, con ello, a crear las condiciones para la guerra. Su planteamiento esencial al respecto es que la igualdad natural se destruye por causa de la “voluntad” de los hombres de agredirse” mutuamente, pero, sobre todo, por causa del tipo de voluntad agresiva que encarnan aquellos que se creen superiores a los demás (Hobbes, 1999, p. 32; 2005, p. 171). Pues si bien es cierto que la agresividad es fomentada, en aquel estado de naturaleza o de guerra, por el miedo y la desconfianza mutuas, no tiene en todos los hombres el mismo origen ni obedece a las mismas causas: agresivos son para Hobbes, en el sentido estricto de la palabra, quienes, por creerse superiores a los demás, se creen con más derechos que ellos, es decir, se permiten a sí mismos lo que no permiten a los demás y solo buscan, frente a estos, arrogarse “honor”. En este sentido, su agresividad es producto de su “vanagloria” y la “falsa estimación de sus fuerzas”. La violencia que caracterizaría al estado de naturaleza se explicaría para Hobbes, al menos en parte, por el tipo de condición del hombre arrogante, vanidoso, el hombre de “condición feroz”; pues la suya es una agresividad motivada por la ambición y los intereses que le impone el apetito de poder y riqueza: es aquella agresividad o “discordia” que, como se dice en *Leviatán*, procede de la “competencia” (Hobbes, 2006, p. 102).

---

<sup>7</sup> Esta significación positiva de la igualdad es la que está en la base de la concepción hobbesiana del reconocimiento, sea en sentido intersubjetivo, sea en la relación “súbdito”- Estado; en cambio, las determinaciones negativas del derecho natural contenidas en la estructura misma del estado de naturaleza y del hombre natural, esto es, el hombre dominado por el “apetito” o la “vanagloria”, son las que subyacen en la legitimación hobbesiana del poder “absoluto” del Estado.



El hombre agresivo, el hombre arrogante y ambicioso, que se cree superior y se arroga todo honor y derecho para sí es el enemigo de la igualdad natural; para este tipo de hombre, incluso, la igualdad natural puede llegar a parecer “increíble” (Hobbes, 2006, p. 100).

A este tipo de hombre opone Hobbes el hombre “modesto” o “moderado”: tal es el hombre que, como lo define en *Elementos* “no pretende más” (Hobbes, 2005, p. 170), es decir, no pretenden más que la “igualdad natural”. Es, pues, el hombre que permite a los demás lo que se permite a sí mismo, dado que él, a diferencia del vanidoso, valora acertadamente sus fuerzas y capacidades. Por lo mismo, la agresividad es en él necesaria: es motivada por la necesidad de defender, contra el hombre agresivo, sus “cosas” y su “libertad”. Es el tipo de agresividad que *Leviatán* define como producto de la “desconfianza”. Según esto, el hombre modesto es el hombre inclinado a observar la igualdad natural.

Por tanto, si la igualdad natural se halla condicionada por los comportamientos que, en orden a los derechos fundamentales de la propia conservación, asumen los individuos en el estado de naturaleza, es evidente entonces que ellos solo podrían tratarse como iguales en la medida en que se permitiesen mutuamente el ejercicio de tales derechos. A tal tipo de comportamiento alude Hobbes cuando caracteriza la actitud de los que observan la igualdad natural como *un permitir a los demás lo mismo que se permiten ellos*. El propio Hobbes entiende esta actitud como un “estar contento con la igualdad”, y ve en ella la expresión misma del mandamiento “amarás al prójimo como a ti mismo” (Hobbes, 2005, p. 203). Ahora bien, “estar contento con la igualdad” o amar al prójimo significa, en la perspectiva fundamental del derecho natural, que cada uno considere al otro como “merecedor” de todo aquello que se atribuye a sí mismo; se trata de que cada uno “estime a su prójimo como merecedor de todos los derechos y privilegios que él mismo disfruta, y atribuya a los otros cualquier cosa que crea que debiera atribuírsele a él mismo” (Hobbes, 2005, p. 203).

El contenido moral implicado en esta disposición, que Hobbes asocia con el hombre “humilde” y “manso”, se evidencia aun más en aquella concesión recíproca de derechos y privilegios que hace posible la paz entre los hombres. A este fin, la intuición de Hobbes es enteramente lógica: “en la medida en que los hombres se arroguen más prerrogativas que las que conceden a los otros, resulta muy difícil imaginarse cómo pueden vivir en paz” (Hobbes, 2005, p. 193). La doctrina hobbesiana sobre la igualdad natural y, en sentido amplio, la idea misma de la vida social y política, se presenta como teniendo uno de sus más sólidos fundamentos en la convicción de que *sin igualdad no hay paz*. La guerra resulta explicable como el estado de cosas que se origina allí donde se presenta una usurpación de derechos que se conciben, por la “razón natural”, como pertenecientes a todos<sup>8</sup>. Sobre ello anota acertadamente Ricoeur (2006) que la guerra es “desconocimiento del reconocimiento” (p. 207) y también que “el desconocimiento se sabe negación de este reconocimiento que se llama la paz” (p. 210).

La noción bosquejada de la igualdad natural permitirá entender el nexo que establece Hobbes entre esta idea y la idea del reconocimiento. Con la defensa de la igualdad natural no solo pretende, frente a Aristóteles, como veremos, asegurar el nuevo fundamento ontológico sobre el cual hará descansar su teoría de los derechos naturales; también pretende justificar esta idea sobre la base de una noción de reconocimiento que, en sus perfiles más esenciales, denota un punto de vista moral, toda vez que su ejercicio o su negación son considerados por el filósofo a la luz del ideal moral que se sigue del cumplimiento de las “leyes naturales”<sup>9</sup> asentadas

---

<sup>8</sup> Tales derechos o “leyes naturales” son: “el *derecho* a proteger su cuerpo, disfrutar del aire libre, del agua y de todo lo necesario para la vida” (Hobbes, 1999, p. 37). En *Leviatán* se nombran, además de los ya dichos, los siguientes: “el del movimiento, de las vías para trasladarse de un lugar a otro” (Hobbes, 2006, p. 127); en *Elementos* se los enuncia así: “el derecho a defenderse, a servirse del fuego, a un lugar donde vivir y a todas las cosas necesarias para la vida” (Hobbes 2005, p. 193).

<sup>9</sup> Para los conceptos de “ley natural” y del “derecho natural” en Hobbes, véase: Hobbes (2006, p. 118). La diferencia que el autor establece entre ambos conceptos

en la conciencia de cada individuo. Frente al nexo de igualdad natural y reconocimiento, las diferencias establecidas por Hobbes en el concepto de igualdad quedan subordinadas al imperativo implícito de que, sea cual sea la igualdad en fuerzas, poder o asociados, la igualdad de derechos es absoluta y resulta irrecusable. Tal imperativo constituye el *leitmotiv* que recorre, como veremos a continuación, la exposición hobbesiana del nexo entre igualdad natural y reconocimiento.

## II

No resulta sorprendente que la primera alusión explícita de Hobbes al “reconocimiento” —en su escrito de madurez *The Elements of Law*— se halle directamente relacionada con su idea de la igualdad natural u ontológica: tras poner en duda la existencia de una superioridad física o mental de un hombre sobre otro llega a la siguiente “conclusión”: “Teniendo simplemente en cuenta la naturaleza, los hombres deben reconocer la igualdad existente entre ellos” (Hobbes, 2005, p. 170).<sup>10</sup> El reconocimiento de la igualdad debe hacerse entonces, según esta conclusión, con miras a la conservación de cada uno: solo este reconocimiento puede dar a los hombres abandonados al peligro de una muerte violenta la seguridad necesaria para su supervivencia. De esta relación que establece Hobbes entre el reconocimiento y la igual-

---

pretende acentuar el carácter obligatorio y prescriptivo de la “lex” frente al carácter de la libertad que encierra el “jus”. Por ello dice: “La ley y el derecho difieren tanto como la obligación y la libertad, que son incompatibles cuando se refieren a una misma materia” (Hobbes, 2006, p. 106). Con todo, ambos conceptos pueden llegar a implicarse, pues Hobbes (1999) advierte: “lo que se ha hecho contra derecho, decimos que se ha hecho contra alguna ley”: Hobbes (p. 23).

<sup>10</sup> La versión inglesa dice: “... we may conclude, that men considered in mere nature, ought to admit amongst themselves equality” (Hobbes, 1966a, p. 82). Lo que la versión castellana entiende por “reconocimiento” es, como se ve, una paráfrasis de “to admit”. Hobbes, sin embargo, como lo mostraremos, empleará mayormente la expresión “to acknowledge”. En su versión latina de *Leviatán* empleará explícitamente, como ya se afirmó, la expresión *agnoscere*. Ver nota 14.

dad natural se siguen dos principios básicos dentro de su filosofía moral y política: el primero, que la autoconservación supone un comportamiento del individuo orientado por la conciencia de la igualdad de los demás en relación con el derecho a la propia conservación; según Hobbes, es necesario suponer entre “hombres iguales por naturaleza y capaces de destruirse entre sí” el “respeto” y la “contención” a fin de garantizar la propia vida; el segundo, que tal respeto y contención en los límites de la propia libertad es condición fundamental de la paz y la seguridad, pues de lo contrario se crea la hostilidad y la guerra entre los hombres. Estos dos aspectos indican por sí que en la idea del reconocimiento de la igualdad natural se implican una serie de determinaciones que darán al reconocimiento del otro como igual el carácter de una “ley natural” o de “ley moral”, como quiera que en ella convergen motivaciones morales, tales como las contenidas en el llamado al respeto y la autolimitación del individuo, y las motivaciones de orden social y político que demandan la búsqueda de la paz y la seguridad.

Es precisamente en relación con este carácter de “ley natural” como Hobbes vuelve a aludir en *The Elements* al reconocimiento. Allí, tras refutar la concepción aristotélica que defiende la desigualdad natural entre los hombres (Hobbes, 2005, p. 192), y tras poner de manifiesto el peligro que representa para la paz el que unos hombres se arroguen más derechos que otros, afirma: “Hemos de suponer que, en aras de la paz, la naturaleza ha establecido la ley de *que cada hombre reconozca al otro como su igual*” (Hobbes, 2005, p. 193).<sup>11</sup> De esta manera, la ley natural del reconocimiento se presenta con un marcado sentido restrictivo respecto de la libertad natural inherente al estado de naturaleza, en la medida en que implica una serie de limitaciones al derecho de todos los hombres a todas las cosas, dado que la ley misma implica: 1) que

---

<sup>11</sup> “... and consequently we are to suppose, that for peace sake, nature hath ordained this law, *That every man acknowledge other for his equal*” (Hobbes, 1966a, p.103).

los hombres, en aras de la paz, no pueden retener el *derecho a todo*; 2) que solo pueden retener el derecho a *algunas cosas*; 3) que no pueden retener derechos cuya posesión sería una amenaza para la paz; 4) que todo el que retenga un derecho debe permitir que lo retengan también los demás hombres. Al servir bajo esta forma como condición de la paz, le ley natural del reconocimiento informa sobre el tipo de situación que resulta de la observancia de lo mandado por ella: solo los hombres que se reconocen como iguales pueden, en efecto, establecer relaciones exentas de dominio o exclusión, por cuanto se hallan fundadas en la “equidad” que se sigue de una justa distribución de derechos.

Mas no es solo el hecho de que sirva como refuerzo a la doctrina de la igualdad natural y de la paz lo que presta gran parte de su significado normativo a la ley natural del reconocimiento: Hobbes también pretende con ella defender la idea de la igualdad natural frente a la tradición filosófica clásica, concretamente frente a la aristotélica. La ley del reconocimiento enunciada tiene como trasfondo la crítica al principio ontológico aristotélico fundamental según el cual unos hombres son por naturaleza “mejores” que otros y, en consecuencia, hay quienes nacen para mandar y quienes para obedecer. A una cuestión de esta índole atribuye Hobbes la imposibilidad de la “mutua convivencia” (Hobbes, 2005, p. 192; Aristóteles, *Política*, 1254b). En esta misma dirección transcurre su polémica contra Aristóteles en su principal obra, *Leviatán*: también aquí, como en *Tratado sobre el Ciudadano*, es la idea aristotélica de un orden jerárquico que se da por naturaleza y, en ese sentido, con una finalidad propia, lo que se convierte en objeto de la crítica hobbesiana.

Así, cuando en *Leviatán* enuncia la “novena ley de naturaleza”, que manda “that every man acknowledge another for his Equall by Nature” (Hobbes, 1966c, p. 141)<sup>12</sup>, lo hace solo tras controvertir la

---

<sup>12</sup> “Admittenda ergo est aequalitas, et lex naturae nona est *homines omnes inter se natura aequales esse*” (Hobbes, 1966d, p. 118). De acuerdo con la interpretación de Ricoeur, en esta ley “se reafirma la igualdad originaria, pero en cuanto consentida, reconocida”. Véase Ricoeur (2006, p. 215).

defensa aristotélica de la dominación y la servidumbre amparada en una supuesta desigualdad natural. Para su crítica Hobbes parte de un punto de vista que mantiene a lo largo de su obra política: la desigualdad entre los hombres ha sido introducida entre los hombres por las “leyes civiles” (Hobbes, 2006, p. 126)<sup>13</sup>. En esta crítica Hobbes no solo hace valer el principio de su doctrina de la igualdad natural que cuestiona toda posible diferencia objetiva de talento o sabiduría entre los hombres —ello hace parte de la ilusión del hombre vanidoso que siempre tiende a creerse más sabio o superior que los demás—, sino que con su crítica pretende hacer evidente lo absurdo que resulta, por ir contra la “razón” y la “experiencia”, el creer que condiciones tales como la de “dueño” y “criado” se deban a “diferencias de talento” (Hobbes, 2006, p. 126; 1999, p. 36). Hobbes lleva su argumento antiaristotélico a un plano más radical aun: en el hipotético caso de que la naturaleza haya hecho a los hombres desiguales, es necesario reconocerlos como iguales, porque solo bajo esta condición es posible tenerlos en paz. “Si la Naturaleza ha hecho iguales a los hombres, esta igualdad debe ser reconocida, y del mismo modo debe ser admitida dicha igualdad si la Naturaleza ha hecho a los hombres desiguales, puesto que los hombres que se consideran a sí mismos iguales no entran en condiciones de paz, sino cuando se les trata como tales” (Hobbes, 2006, p. 126).<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> La “desigualdad” introducida por la ley civil es la de “riqueza”, “poder” o “nobleza” (Hobbes, 1999, 36). Para Hobbes, por lo demás, la desigualdad social y económica, aunque introducida por la ley civil, no puede ni moral ni jurídicamente afectar la igualdad en “derechos naturales”.

<sup>14</sup> La primera frase de la cita en la edición latina dice: “Si ergo homines Natura aequales fecit, agnoscenda est aequalitas” (Hobbes, 1966d, p. 118). La versión inglesa, del propio Hobbes, reza: “If Nature therefore have made men equal, that equality is to be acknowledged” (Hobbes, 1966c, p. 141; 1999, p. 36). Importa no perder de vista que, para Hobbes, aunque se supusiera una diferencia natural de talento que diera lugar a la desigualdad referida, queda aún la posibilidad de la “lucha”, la cual, sin embargo, siempre, o casi siempre, la ganan los “fuertes” frente a los “sabios”: (Hobbes, 1999, pp. 36-37).

El fundamento de la nueva ciencia política, tal como la entiende Hobbes, no puede ser, por tanto, el principio de la desigualdad o de la diferencia de aptitud para mandar u obedecer, como en Aristóteles, sino, por el contrario, el principio de que los hombres, abstracción hecha de la desigualdad de riquezas, de poder o de nobleza, son iguales. La reivindicación, frente a Aristóteles, del principio de la igualdad natural no tiene, por tanto, un sentido antropológico cualquiera, sino un definido sentido político: solo en la medida en que los hombres son tratados (reconocidos) como iguales, no solo entre sí sino por toda instancia de poder, pueden lograr la realización de sí mismos como sujetos de derechos inalienables. El que Hobbes, además, entienda la violación de este principio como motivo desencadenante de lucha entre los hombres pone de manifiesto que las motivaciones de la lucha no arraigan meramente en la estructura de la naturaleza egoísta o vanidosa de los hombres, ni en la estructura misma del (supuesto) estado de naturaleza: la lucha, sea en la forma hipotética de guerra de todos contra todos, o en la forma concreta de la guerra civil, se presenta también para Hobbes como una suerte de reivindicación de la igualdad natural negada. “Si los hombres son iguales por naturaleza, hay que reconocer esta igualdad; y si son desiguales *hay que tenerlos por iguales por bien de paz, ya que han de luchar por el poder*” (Hobbes, 1999, p. 37).<sup>15</sup>

Atendiendo a estos diferentes aspectos, su defensa de la igualdad natural está lejos de ser retórica; pues su rechazo de toda justificación ontológico-naturalista de la desigualdad humana

---

<sup>15</sup> La versión latina dice: “Sive igitur natura homines aequales inter se sint, agnoscenda est aequalitas; sive inaequales, quia certaturi sunt de imperio, necessarium est *ad pacem consequendam ut pro aequalibus habeantur*” (Hobbes, 1966b, p. 189). La versión inglesa reza: “Whether therefore men be equal by nature, the equality is to be acknowledged; or whether unequal, because they are like to contest for dominion, it is necessary *for the obtaining of Peace, they be esteemed as equal*” (Hobbes, 1966b, p. 39). De manera semejante afirmaba Hobbes (2005) en *Elementos*: “En la medida en que los hombres se arroguen más prerrogativas que las que conceden a los otros, resulta muy difícil imaginarse cómo pueden vivir en paz.” Hobbes (p. 193).

conduce directamente en él a la constitución del principio de la igualdad natural en fundamento programático de la (nueva) ciencia política, que él cree representar frente a Aristóteles y frente a toda la tradición escolástica; proceder que se ve reforzado aun más al conferir al reconocimiento de la igualdad natural prácticamente el carácter de un derecho universal, no sujeto a relativismo alguno e irreductible ante cualquier instancia de poder. Este es quizá uno de los aspectos en los que Hobbes se muestra como padre de la filosofía política moderna en general —la nueva ciencia política— y como padre del liberalismo moderno en particular (Berns, 2010, p. 382). Ahora bien, si se considera que la reivindicación de la igualdad en derechos de los seres humanos está pensada en Hobbes en relación con lo que es el sentido de la vida política, a saber, la paz y seguridad de los hombres, se puede apresar el núcleo social y político que encierra su doctrina del reconocimiento: “entrar en condiciones de paz”, esto es, el aceptar vivir en sociedad, depende enteramente del reconocimiento que en ella puedan disfrutar sus miembros, pues “¿qué otra cosa es reconocer la igualdad de las personas que van a formar sociedad sino conceder lo mismo a todos a quienes, por otra parte, ninguna razón les exige formar sociedad?” (Hobbes, 1999, p. 37)<sup>16</sup>.

El origen de la sociedad humana conoce así en Hobbes una motivación positiva, diferente de la motivación meramente negativa que representa, como se sabe, el miedo a la muerte violenta<sup>17</sup>: los hombres deciden entrar en sociedad, o en condiciones de paz, porque aspiran a verse tratados como portadores irremplazables de derechos que de otra manera o en otras condiciones no podrían

---

<sup>16</sup> En un sentido similar expresará Fichte esta misma idea en su doctrina del derecho natural: Cf. Fichte (1994, p. 111).

<sup>17</sup> Este aspecto negativo del miedo a la muerte violenta ha sido resaltado mayormente por Strauss en su interpretación de Hobbes, a tal punto que hace del mismo “el fundamento moral” de su filosofía política; ello lleva a Strauss a desatender del todo aspectos positivos como los contenidos en las formas de autocomprensión de los individuos que motivan también el tránsito a la vida en sociedad y que no están vinculadas al miedo a la muerte. Cf. Strauss (2006).



ver asegurados. Hobbes, por lo demás, hace a los hombres portadores conscientes de esta aspiración, cuando afirma que quienes se consideran a sí mismos iguales entran en condiciones de paz solo cuando se les trata “como tales”.

El nexos que se establece en el pensamiento político de Hobbes entre el reconocimiento de la igualdad natural y la paz parece arrojar asimismo una nueva luz sobre su propia concepción de la vida social. Así como, según se afirmó anteriormente, el ingreso a la sociedad no arraigaría meramente en las motivaciones inherentes al miedo a la muerte violenta, asimismo, la vida social no agotaría su sentido en las instancias coercitivas que aseguran la paz entre sus miembros y los somete por igual a un mismo poder.<sup>18</sup> Gran parte de este sentido brota para Hobbes de las posibilidades de autorrealización individual que, en términos de reconocimiento de su igualdad natural y de una equitativa distribución de derechos, pueden gozar cada uno de sus miembros. Dicha autorrealización se torna posible, concretamente, por vía de una relación lógica entre la “retención” de derechos inalienables y la “renuncia” a los derechos que podrían perturbar o tornar vana la ley de la “igualdad reconocida”. La articulación de estas dos actitudes tiene como resultado para Hobbes la consolidación de un orden social en el que los individuos hacen la experiencia, afirmadora de su autonomía, de que los derechos de que gozan son resultado de la concesión a todos de “lo mismo”, concesión que da cuenta de una autocomprensión de todos como sujetos de derechos inalienables. No es de extrañar, por tanto, que Hobbes remonte a esta actitud un ideal de justicia que se expresa no solo en la distribución equitativa o equivalente de los derechos concedidos, sino también en la admisión del disfrute y del respeto igualitario de los mismos.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> El aspecto utilitarista en la relación del individuo con la sociedad ha sido ponderado, de manera exagerada, a nuestro juicio, por P. Kondylis; cf. Kondylis (2002, p. 159).

<sup>19</sup> El reconocimiento de la igualdad natural precisa claramente, en Hobbes, la clase de justicia que él denomina “justicia distributiva”: la distribución equitativa de

La ley natural del reconocimiento es, por esta razón, en sí misma una “ley moral”: su observancia es expresión no ya de un ajuste externo a la ley, sino de una serie de actitudes morales fundamentales —“costumbres”, “hábitos” o “virtudes”— cuyo ejercicio harían efectivas las condiciones internas o subjetivas de su realización. Si a ello se suma el hecho de que la ley natural del reconocimiento, como todas las demás leyes naturales, tiene su fundamento último en el “fuero interno” o “conciencia”, se obtiene el criterio esencial que permite determinar el significado moral que presenta en Hobbes el concepto de reconocimiento, así como las razones por las cuales ello conduce en su filosofía política a una moral o ‘protomoral’ del reconocimiento.

### III

La especificación de los comportamientos morales que Hobbes considera necesarios para la efectiva realización de la ley del reconocimiento definen, por un lado, el canon de las “virtudes” y los “vicios” que posibilitan o niegan el principio de la igualdad natural, y, por otro, definen un concepto de reconocimiento que hace aparecer a este como una suerte de obligación moral, que tiene su aseguramiento, sin embargo, en la coerción que ejerce la ley civil.

Hemos visto así que en lo referente a la ley natural del reconocimiento, su cumplimiento supone “virtudes” tales como la “modestia”, la “humildad” la “equidad”, la “moderación”, la “humanidad”, la “misericordia”, porque solo estas “disposiciones del ánimo” cumplen la condición bajo la cual es posible el reconocimiento de la igualdad natural, es decir, como limitación del hombre de su libertad natural o del derecho a todo. En esta misma dirección discurre la caracterización hobbesiana de los “vicios”

---

derechos, en la que se cumple el principio de que nadie se arrogue más derechos que los que concede a los demás, es, de suyo, reconocimiento de la igualdad. Cf. Hobbes (2005, p. 193; 2006, p. 127; 1999, p. 33).

que representan violaciones fácticas o simbólicas del principio del reconocimiento: en efecto, vicios tales como la “arrogancia”, la “soberbia”, el “orgullo”, la “iniquidad”, o los llamados “signos de desprecio” (“la risa”, “la palabra”, “el gesto”) tipifican para Hobbes los obstáculos mayores a la sociabilidad humana en virtud no solo de la agresividad que caracteriza tales pasiones, sino también en virtud de las tendencias disociadoras que conllevan.

Hobbes se mostrará en este sentido representante de un decidido radicalismo moral, por cuanto defiende el carácter inmutable de lo prescrito por las leyes naturales: en efecto, lo que las leyes naturales “prohíben” “nunca puede ser lícito ni lo que mandan ilícito”, ya que “nunca serán lícitas la soberbia, la ingratitud, la violación de los pactos, la inhumanidad, la contumelia, ni serán ilícitas las virtudes contrarias...” (Hobbes, 1999, p. 41; 2006, p. 130). Si se extraen las consecuencias inmediatas que se siguen de este planteamiento para la doctrina del reconocimiento, se verá entonces que, en virtud del carácter incondicionado que presenta la ley natural, el reconocimiento de la igualdad natural no está sujeto a las determinaciones negativas inherentes al derecho natural (tales como el miedo a la muerte, la pérdida de lo que alguien considera como suyo, la esclavitud, entre otras), ni, en general, a una ponderación reflexiva, por parte del sujeto, de la propia capacidad de autoafirmación: del canon de las virtudes y los vicios que traza Hobbes se desprende que reconocer la igualdad natural es, en sí mismo, un comportamiento del individuo motivado por la conciencia que este tiene de la ley natural, siendo dicha conciencia la que obligaría a su cumplimiento. Ciertamente, este aspecto, que concierne al carácter propiamente prescriptivo-normativo de la ley natural, solo resulta plausible como ideal regulativo de la conducta individual si se lo enlaza al fundamento de la ley, dado que es allí donde esta obtiene la incondicionalidad o validez universal en virtud del cual se torna accesible a todo ser racional.

Ahora bien, ya en *Elementos de Derecho Natural y Político* Hobbes había intentado asegurar la validez incondicional de las leyes

naturales por vía de una remisión de las mismas a la “conciencia” e insinuaba que su validez, así como el valor moral mismo de la acción que la hacía efectiva, emanaba directamente de este fundamento: “Viendo que las leyes naturales afectan a la conciencia, no solo las quebranta quien hace una acción contraria a ellas, sino también el que hace algo conforme a ellas, pero, sin embargo, cree lo contrario. Pues aunque la acción sea correcta, en conciencia ha despreciado, empero, la ley” (Hobbes, 2005, p. 198)<sup>20</sup>. Mas es solo en los textos posteriores como *De Cive* y *Leviatán* donde Hobbes explicita este fundamento, apelando, esta vez, a una distinción que servirá para fines de la determinación de las condiciones del cumplimiento empírico de la ley. Así, tras llevar a cabo en *De Cive* la exposición de las diferentes leyes naturales, busca mostrar el carácter absolutamente obligatorio de las mismas apelando al “fuero interno” o la “conciencia” como el “único ámbito en el que obligan y son leyes” (Hobbes, 1999, p. 41; 2006, p. 130). Esto no significa, para Hobbes, que la naturaleza vinculante de la ley no descansa en coerción externa alguna, sino que, por mandar absolutamente en el “fuero interno”, tiene dicha validez en el “propósito” o la “intención” del sujeto actuante. Tal es la razón por la cual Hobbes, pese a la defensa del carácter incondicionado de la ley moral como tal, parece dar cabida a un cierto relativismo en su concepción de la dicha ley cuando entiende su cumplimiento como sujeto a las condiciones externas de su aplicación, es decir, al llamado “fuero externo”: este designa las condiciones empíricas de la aplicación de la ley, condiciones que vienen impuestas por la naturaleza misma del cambiante apetito humano (Hobbes, 1999, p. 40).

---

<sup>20</sup> El texto citado, así como en general la distinción hobbesiana entre “fuero interno” o “conciencia” y “fuero externo” o “aplicación”, parece anticipar la fundamental distinción kantiana entre obrar *por* la ley y obrar *conforme a la ley*: en efecto, para Hobbes, como para Kant, el valor moral de la acción reside en que ella suceda *por* la ley; la conformidad a la ley expresa, por el contrario, solo “legalidad”, no “moralidad”. Cf. Kant (1994, p. 95)

De acuerdo con esta distinción, el cumplimiento de la ley natural no sería posible allí donde el resto de los hombres no estén dispuestos a lo mismo; quien la observa sin tener la garantía o seguridad de que los demás harán lo mismo, obra contra la recta razón, porque pone en riesgo su seguridad y su propia vida. En tal caso, no hay obligación alguna de observar la ley. En otras palabras: las leyes prescriben que *debemos* obrar moralmente, no que *tenemos que* obrar moralmente. Ahora bien, de ello no se infiere que la ley carezca de validez o que no se deba intentar su cumplimiento; cabe decir que para Hobbes la obligación moral por excelencia es la “intención” de observar siempre las leyes naturales. Pueden ser, incluso, objeto de nuestro “deseo” y “esfuerzo”, razón por la cual resulta fácil su cumplimiento (Hobbes, 2006, p. 130): basta con que se *quiera* cumplirlas para que se *pueda* cumplirlas. ¿En qué medida esta distinción, así como el relativismo que parece entrañar, afecta la pretensión hobbesiana de hacer de la ley natural del reconocimiento una ley universal, eterna e inmutable? Para responder a esta cuestión, es necesario despejar brevemente las dificultades que plantea dicha distinción.

Hobbes es lo suficientemente enfático en declarar que es solo la seguridad ofrecida por el poder, seguridad garantizada por el miedo al castigo, la condición única y suficiente para el ejercicio de las leyes naturales: a falta de esta condición, cualquier comportamiento resulta válido en razón de la autoconservación. La consecuencia de ello no es solo el que la ley natural carecería en sí misma de todo poder normativo, sino que su propio fundamento, la conciencia, perdería todo poder de convicción frente a las condiciones que impone el miedo y la desconfianza mutuas de hombres regidos por el apetito. Ello conduce directamente a una subsunción del aspecto moral en el aspecto legal, en otras palabras, a una supremacía de las leyes civiles sobre las leyes morales, pese a que, según el propio Hobbes, ni las leyes naturales ni sus “medios”, las virtudes, pueden ser “abrogadas” ni por la “costumbre” ni por la “ley civil” (Hobbes, 1999, p. 41). Y finalmente: una vez existiendo los hombres bajo las leyes civiles, es decir, en

“sociedad”, su cumplimiento perdería el carácter esencialmente moral que les pertenece en tanto operan como apelaciones a la conciencia, carácter por mor del cual su cumplimiento se presenta como expresión de un ejercicio consciente de virtud. De ahí que, en las condiciones que plantea la ley civil —el miedo al castigo—, el cumplimiento de las leyes naturales tenga, por el contrario, aquel carácter que el propio Hobbes considera insuficiente como criterio moral de la acción, es decir, el de ser un simple obrar “conforme” a la ley, sin que se crea en ella o se crea incluso lo contrario (Hobbes, 1999, p. 40).

Esta contradicción no solo tornaría superflua la fundamentación moral que subyace en la crítica hobbesiana a las determinaciones negativas del derecho natural (miedo a la muerte violenta, desconfianza, derecho inútil de todos a todo, deseo egoísta de lo mismo, lucha por el poder), sino que tornaría la moral misma en una especie de moral positiva, toda vez que ella se vería fundada y sancionada por la autoridad, externa a la conciencia, de la ley civil. Ello conduciría, directamente, a un aseguramiento del cumplimiento de la ley o la virtud por vía de la coerción que ejercen la objetividad, la autoridad e impersonalidad de las leyes civiles; coerción que valdría tanto en lo que respecta al contenido como en lo que respecta a la forma de su cumplimiento: pues serán, en efecto, las leyes civiles las que determinen el ‘qué’ de la acción, esto es, las nociones de lo justo e injusto, lo bueno y lo malo, lo mismo que el ‘cómo’, es decir, la manera en que la acción debe ajustarse a lo determinado por la ley.

## **CONCLUSIÓN**

Las dificultades señaladas evidencian una particular —y al parecer poco explícita— ambigüedad en la filosofía política de Hobbes. Pues cuando se repara en el hecho de que, después de todo, será la ley civil y no la ley moral la que haga cumplir lo que es conforme a la razón, esto es, el reconocimiento de la igualdad natural, se advierte que el argumento moral ha perdido toda su significación

normativa: reconocer al otro como igual será resultado del poder intimidante de las leyes civiles. La explicación de este hecho no se agota en lo que es la concepción hobbesiana del poder estatal como tal. Tiene que ver también con lo que son los principios antropológicos que subyacen en su legitimación del poder: este, como se sabe, se ve legitimado en su carácter de poder absoluto gracias a la visión negativa de la llamada “naturaleza humana” y de las relaciones que median entre los hombres cuando no existe el coercitivo “miedo común”. La (negativa) visión antropológica sobrepaja decididamente la visión moral y se convierte, por encima de esta, en determinante de la visión política, pues esta se alimenta, en última instancia, de la concepción del hombre como ser sometido a la pasión y al apetito y, por ende, de la concepción *negativa* de la igualdad como la capacidad que tiene todo hombre de dar muerte a su semejante, esto es, de la capacidad como un “poder”.<sup>21</sup>

El evidente debilitamiento de la base moral que aquí se evidencia pone de manifiesto la precaria articulación de moral, antropología y política en el pensamiento de Hobbes: mientras que la moral queda convertida en un convidado de piedra, por así decirlo, la antropología, por sí sola, suministra los criterios únicos que llevan a hipostasiar la función de las leyes civiles: serían estas, no ya las leyes naturales, las únicas que podrían asegurar la paz entre los hombres.<sup>22</sup> ¿No brotan estas dificultades de los problemas que presenta el propio método filosófico de Hobbes, en el que se combinan y alternan observaciones empíricas sobre

---

<sup>21</sup> La idea de igualdad en el sentido “igualdad de poder” (la cual encuentra su expresión superior en la capacidad de matar, según Hobbes) sirve a Hobbes para explicar el tipo de igualdad físico-espiritual en que se encuentran todos los hombres en el supuesto estado de naturaleza. La “igualdad en derechos”, por el contrario, está destinada a justificar el orden moral que se eleva por sobre el orden político como fundamento de este. En el pensamiento político de Hobbes, sin embargo, estas dos interpretaciones se mantienen en una viva tensión, la cual obliga precisamente a replantear la interpretación tradicionalista del problema del poder en Hobbes.

la vida en sociedad con suposiciones relativas al ficticio estado de naturaleza, tal como se advierte sin dificultad alguna en el primer capítulo de *El Ciudadano*? Sea como fuere, es claro que esta supremacía de lo antropológico y lo político sobre lo moral, que conduce a hacer de esta algo superfluo en orden a la defensa racional de la igualdad natural en términos de reconocimiento, afecta no solo la consistencia de la concepción hobbesiana de la moral, sino al conjunto mismo de su teoría política.

Y, sin embargo, los problemas señalados están lejos de derrumbar tanto el planteamiento central de Hobbes sobre la ley natural del reconocimiento en particular como su concepción de las leyes naturales en general. Pues la contradicción entre el carácter normativo-prescriptivo de la ley natural (moral), su fundamento de determinación y las condiciones empíricas de su aplicación puede ser resuelta sobre la base de lo que es la razón de ser del poder político: asegurar a todos sus miembros el ejercicio de las leyes naturales. La prelación que en la vida en sociedad parece cobrar la ley civil sobre la ley moral está en consonancia con la concepción hobbesiana de la sociedad como único ámbito en el que las leyes morales pueden valer para todos los miembros de la misma, dado que solo en sociedad lo que las leyes prescriben se constituye en *derechos* de todos sus miembros. Las leyes civiles crean las condiciones para que las “disposiciones del ánimo”, es decir, las virtudes, se conviertan en un medio de la sociabilidad, no ya en una distinción o peculiaridad del carácter o la voluntad. La ley natural del reconocimiento se nutre de estas implicaciones: su cumplimiento se ve garantizado a través de su sanción como derecho de todos los miembros de la sociedad, pasando así de ser una demanda de la conciencia o una simple intención del sujeto a un derecho jurídica e institucionalmente asegurado. De esta manera, Hobbes, anticipando a Fichte y Hegel, deja sentada las bases para entender la vida política moderna como despliegue y realización del potencial moral y normativo inherente al principio del reconocimiento.



## REFERENCIAS

- Hobbes, T. (1966a). *De Corpore Político or the Elements of Law*. Darmstadt: Scientia Verlag.
- Hobbes, T. (1966b). *De Cive. Opera Philosophica*, vol. II. Darmstadt: Scientia Verlag.
- Hobbes, T. (1966c). *Leviathan. Or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Darmstadt: Scientia Verlag.
- Hobbes, T. (1966d). *Opera Philosophica Omnia. Leviathan. Sive de Materia, Forma et Potestate Ecclesiasticae et Civilis*, vol. III. Darmstadt: Scientia Verlag.
- Hobbes, T. (1999). *Tratado sobre el Ciudadano*. Madrid: Trotta.
- Hobbes, T. (2005). *Elementos de Derecho Natural y Político*. Madrid: Alianza.
- Hobbes, T. (2006). *Leviatán*. México: Fondo de Cultura Económica.

## Bibliografía secundaria

- Eggers, D. (2008). *Die Naturzustandstheorie von Thomas Hobbes. Eine vergleichende Analyse von The Elements of Law, De Cive und den englischen und lateinischen Fassungen des Leviathan*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Berns, L. (2010). Thomas Hobbes. En L. Strauss y C. Joseph (Eds.), *Historia de la filosofía política*, p. 377-399. México: Fondo de Cultura Económica.
- Fichte, J. G. (1994). *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Habermas, J. (2002) *Teoría y Praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
- Henrich, D. (1982). *Selbstverhältnisse*. Stuttgart: Reclam.
- Honneth, A. (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Honneth, A. (2018). *Anerkennung: Eine europäische Ideengeschichte*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Kant, I. (1994). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme
- Kondylis, P. (2002). *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*. Hamburg: Meiner.

Ricoeur, P. (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México: Fondo de Cultura Económica.

Siepe, L. (2015). *Der Staat als irdischer Gott*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Strauss, L. (2006). *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. México: Fondo de Cultura Económica.